

LA DISPUTA SULL'ORIGINE

di Egidio Tinaburri

SAGGI

1. *L'intenzionalità di Husserl e la critica di Heidegger*

Chi si accosta oggi al pensiero fenomenologico si trova di fronte una serie di domande a cui è arduo dare una risposta; non è soltanto la difficoltà della definizione ma la natura stessa della fenomenologia ad imporre una continua interrogazione. Che rapporto intercorre tra fenomenologia e filosofia? Qual è l'asse portante del suo dispiegamento: il fenomeno, la coscienza, l'effettività, l'*eidōs*, la natura, lo spirito? Oppure, se essa è una scienza che si dipana da più punti, come è possibile trovare un percorso unitario in grado di svolgerli tutti? E come individuare un eventuale, almeno provvisorio, stadio di partenza, una base di sostegno utile a non disperderne le acquisizioni, le scoperte?

Se intendiamo la fenomenologia come *ricerca dell'origine*, che è origine della conoscenza e del rapporto all'essere, un aiuto sicuro può giungere a noi attraverso un approfondimento del rapporto critico tra Husserl ed Heidegger, cioè tra il fondatore di questa corrente e colui che invece ne mette seriamente in discussione i presupposti teoretici. Le loro linee di pensiero sono tese con pari intensità verso uno strato fondamentale, che non riguarda soltanto la singola ricerca in quanto tale, ma tocca la natura profonda dell'essere umano, del soggetto della ricerca e dell'interrogazione, perché mette in discussione la sua centralità, cioè spodesta il trono dell'«osservatore» e del «legislatore». L'interrogazione si scopre infatti *scissione*, perché il dato originario a cui si intende risalire non può essere ottenuto, nelle due prospettive in esame, se non attraverso quello spirito fenomenologico che pone drammaticamente l'uomo di fronte a se stesso e lo indaga con l'intento di lasciar cadere ogni possibile *pregiudizio*. Ma *spirito fenomenologico* e *interpretazione* del fenomeno non sono la stessa cosa.

Le fratture che si apriranno nel corso di questo confronto, infatti, ci condurranno a parlare di due distinte concezioni filosofiche, che investono l'analisi fenomenologica come strumento metodologico e come dimensione di pensiero che Heidegger infrange. Pur condividendo un clima culturale e un'esigenza di risposta all'imperante positivismo delle scienze e di riformulazione delle tematiche care al neokantismo dell'epoca, i due filosofi giungeranno a formulare in termini incompatibili i compiti e gli obiettivi del discorso filosofico, rivelando infine uno sfaldamento che era già dato "in nuce" da differenti contesti di formazione. La mia interpretazione svilupperà dunque tre linee argomentative principali: in primo luogo il tema dell'intenzionalità che, prospettato nelle *Idee I* e mantenuto da Husserl come caposaldo della fenomenologia eidetica,

sarà trasfigurato da Heidegger così profondamente da non riconoscerne più la radice comune. In secondo luogo il tema della verità come validità di costituzione dell'oggettività, che per il primo risulta essere necessariamente intrecciato al compito della *filosofia prima* ossia teoria della conoscenza, mentre per il secondo segna una fondamentale *coincidenza* tra l'essere dell'essenza e l'essere dell'esistenza. Infine discuterò il momento saliente della «svolta», il culmine di *Essere e tempo*, che ripercorre i vari gradi della disputa, li condensa nell'opposizione tra *categoriale* ed *esistenziale* e li radicalizza in base ad un accurato progetto *distruttivo* e ad una propria elaborazione ontologica delle questioni aperte.

Al fondo di queste considerazioni opereranno poi come «caute» chiavi di lettura due personali motivazioni di ricerca: la possibilità di interpretare la «svolta» di Heidegger come momento di maturazione filosofica che fa emergere, seppur nella terminologia senza dubbio innovativa di *Essere e tempo*, anche i residui di una «originaria formazione religiosa»¹, nonché l'attenzione alle componenti aristoteliche del pensiero di Husserl come margini di un rigoroso e conseguente percorso di pensiero.

Prendiamo allora le mosse dalla considerazione che in Husserl lo strato fondamentale della ricerca, che una volta dischiuso richiede un'analisi privilegiata, è quello dell'*intenzionalità*. Heidegger stesso, ripercorrendo le scoperte fenomenologiche del suo maestro, definisce «l'autocomprensione della fenomenologia come descrizione analitica dell'intenzionalità nel suo apriori»². Certamente essa rappresenta un terreno di confronto e di conflitto, sul quale le posizioni dei due filosofi si chiariscono reciprocamente dando vita ad un dibattito filosofico che ha occupato quasi per intero il XX secolo e che è tuttora apertissimo. La critica di Heidegger all'intenzionalità husserliana ne colpisce tuttavia il valore di fondamento; egli non la ritiene quale struttura universale a cui riconducono tutti gli atti attraverso i quali è dato intendere il rapporto originario. La definizione che ne viene data riguarda per lui soltanto il lato formale della ricerca;

se la definizione indicativa viene ricavata in modo esplicito, cioè fenomenologico, diretto al tenore cosale del compito che essa pone all'elaborazione scientifica, allora in questo caso abbiamo il rimando a una versione più radicale di questa ricerca, che si comprende puramente da se stessa nel senso della propria massima: alle cose stesse, cioè di nuovo sulla via di un lavoro che penetri in profondità³.

Emerge qui un problema di impostazione che diventa il problema critico di quale sia originariamente, come ha puntualizzato Rudolf Boehm, «la cosa del pensiero»⁴. Una controversia che scuote le teorie, le fa vacillare sul versante delle definizioni mentre le arricchisce su quello della critica, della riflessione personale che non è mai una linea retta, ma sempre una parabola.

Quali sono mai le cose e a quale esperienza si richiamano Husserl e Heidegger per *motivare* le loro «determinazioni»? Ci si chiede perlomeno come possa in generale fondarsi una filosofia che non presenti solo affermazioni – tesi – finalizzate all'ottenimento della risposta corretta

(che sarebbe da “dimostrare”) alle domande precostituite, ma innanzitutto voglia dire ‘soltanto’ qual è la domanda, qual è la cosa – il tema – che ci riguarda?⁵.

I temi del confronto tra Husserl ed Heidegger, che in questa fase cercherò di aprire sul filo conduttore del concetto di *intenzionalità*, sono anche i temi del rapporto filosofico tra il dato di fatto e l'essenza, il *positum* individuale e la generalizzazione astrattiva. Nel nostro caso, il loro svolgimento comporta due differenti visioni ontologiche pur all'interno di una comune tensione fondamentale verso il fenomeno, l'evento originario in cui qualcosa si dà, appare.

Conseguentemente alla sua impostazione filosofica Heidegger giungerà a scardinare i fondamenti della fenomenologia eidetica, su cui Husserl aveva edificato gran parte del suo pensiero. È noto che in Husserl il processo dell'astrazione trae la propria legittimità metodica dal valore delle scienze eidetiche, in particolare di quella geometrica, *eidetico-materiale*, e di quella matematica, *eidetico-formale*. La sua intenzione di salvaguardare la purezza e l'originarietà di queste scienze, anche in vista di una profonda revisione dei loro fondamenti di senso, si incontra con il progetto di una teoria della conoscenza unitaria, tale da non dover ammettere rotture, incongruenze, spazi vuoti nel processo di fondazione, tra una fase e l'altra del percorso conoscitivo. La conoscenza è sempre strutturazione orientata da un *a priori*, sebbene questa strutturazione sia continuamente e necessariamente incrinata dalle falde del dubbio scettico⁶.

È un discorso che non riguarda soltanto le scienze, perché si inserisce nel quadro di più ampio respiro che concerne la collocazione della stessa fenomenologia nell'ambito della riflessione propriamente filosofica. Sul rapporto tra fenomenologia e filosofia, sul reciproco richiamo fra la tradizione del pensiero filosofico e le acquisizioni attuali in campo fenomenologico, Husserl si interroga ripetutamente nel corso del primo volume delle “Idee”, in particolare nelle sezioni seconda e terza, *La considerazione fenomenologica fondamentale e i metodi e i problemi della fenomenologia pura*⁷.

Tenendo conto delle funzioni filosofiche che la fenomenologia è chiamata ad assumere, è anche bene rammentare che in quanto si è detto rimane assodata la “assoluta indipendenza della fenomenologia” rispetto a tutte le scienze, ivi comprese quelle “eidetico-materiali”⁸.

Una definizione peculiare che miri a distinguere la fenomenologia da tutte le altre scienze, o meglio l'individuazione di un compito peculiare di cui essa è portatrice, precede dunque la considerazione del suo rapporto con la filosofia. Questa distinzione passa attraverso il riconoscimento dell'atteggiamento fenomenologico, «in opposizione all'atteggiamento teoretico dell'esperienza naturale»⁹. Qui si esprime un'istanza di scientificità che stringe immancabilmente un legame con la logica, per quanto riguarda il metodo nonché per gli aspetti che ne toccano la finalità, il *telos*. Metodo e senso hanno qui in comune la direzione della domanda: l'interrogazione sull'origine appunto. E qui c'è la rottura, il punto da cui si allontanano la *dòxa*, l'atteggiamento *inconstatato* e incon-

testabile delle certezze grazie alle quali «abitiamo» il mondo, e l'*epistème*, la presa di coscienza teoretica e fenomenologica. La riflessione fenomenologica compie un rovesciamento del

senso usuale dell'espressione essere. L'essere che per noi è il primo, è in sé il secondo, ossia è quello che è solo "in rapporto" al primo. Non già nel senso che un cieco ordinamento di leggi abbia fatto sì che l'*ordo et connexio rerum* si debba regolare conformemente all'*ordo et connexio idearum*. La realtà, tanto quella delle cose singolarmente prese, quanto quella del mondo intero, manca per essenza (nel nostro senso rigoroso) di indipendenza¹⁰.

Il concetto di essere che in tale passo viene inteso è l'essere trascendente che si annuncia alla coscienza; ma come vanno intese le forme di questo *annunciarsi*? Come si presenta esattamente il campo della manifestazione, quali itinerari di interrogazione e di ricerca viene a prospettare il *fenomeno*? In Husserl il processo fenomenico ha un riferimento essenziale all'indice di connessione di una coscienza pura in generale, dunque ad una «unità intenzionale motivata da nessi immanenti alla coscienza pura»¹¹. La sua trattazione viene così a coincidere, in un punto cruciale, con quella dell'essere dell'intenzionale. L'unità dell'essere non ha pertanto altro significato che quello di una unità di coscienza ed essere, e la manifestazione è un *modo* dell'essere solo a patto che riceva il suo "come" nella connessione immanente; un'esperienza è autentica se il suo fenomeno è un *far luce* – il termine φαινόμενον ci ricorda Heidegger «ha la radice φαφός, luce, chiarezza»¹² – su due livelli fondamentali della relazione: il pensiero ed il pensato in quanto tale, il *cogito* e il *cogitatum* o, in termini heideggeriani, l'ente e l'essere.

Prescindendo qui dalle specifiche differenze terminologiche, che pure sono indicative di una rottura, di un "dissidio" fondamentale, prendo ora in esame l'orientamento al fenomeno che deve essere comunque condiviso, dal momento che Heidegger dichiara di voler fornire una critica interna alla stessa fenomenologia. Nel solco di questo orientamento si pone ora il luogo fondamentale di contesa rappresentato dalla «deformalizzazione», secondo l'espressione di Von Herrmann, curatore della *Gesamtausgabe* heideggeriana, a cui cedo la parola:

La deformalizzazione è il problema del rapporto del metodo con il proprio oggetto, senza che con ciò venga resa reversibile la separazione tra metodo e oggetto tematico. In quanto concretizzazione, la deformalizzazione è la questione della determinazione contenutistica dell'oggetto tematico che deve essere scientificamente dimostrato ed afferrato nel modo di incontro di ciò che si mostra in se stesso¹³.

La continuità, infatti, si infrange nel concreto esercizio della riflessione, nel momento in cui il filosofo si libera dalle briglie delle formulazioni programmatiche e si incammina *verso il fenomeno* come un viandante che, perso ogni punto di riferimento e rimasto improvvisamente al buio, si orienta ad una fonte di

luce ben visibile per quanto ancora lontana. La chiarezza diventa qui l'enigma, nello stesso modo in cui, restando nella metafora, un punto geografico tracciato esattamente su una mappa si lascia raggiungere, nel percorso reale, solo attraverso una serie di difficoltà, oscurità che assegnano tutto un altro senso alla sua collocazione. È quella situazione che Heidegger definisce mediante il «carattere indifferenziato dell'essere»¹⁴. Nell'indistinzione qualcosa tuttavia appare, l'intuizione prefigura una traccia, l'auto-orientamento dei propri passi; e se l'atto da cui muove originariamente la riflessione fenomenologica è un atto intuitivo, di che genere sarà allora questa intuizione? La sua manifestazione cadrà *necessariamente* nella regione della "coscienza pura" oppure, abbandonando come fa Heidegger l'ontologia regionale, sarà piuttosto un *evento* che tocca direttamente l'esistenza e realizza il progetto di «pensare l'essere senza l'ente»¹⁵ ossia di pensare *l'essere dell'ente*?

Se la fenomenologia è una ricerca, un'interrogazione sul "come" del fenomeno e della pre-comprensione ad esso legata, si può formulare più esattamente la domanda in tal modo: come si presenta originariamente *l'intuizione* del fenomeno, di che genere è tale intuizione?

La via privilegiata che orienta il nostro accesso al fenomeno sembra risiedere nell'*intuizione categoriale*. Non una forma intuitiva che sostituisce o si affianca a quella *sensibile*, bensì un'ulteriorità di senso implicita, nascosta nello stesso momento sensibile, una struttura *a priori* che estende il "vedere fenomenologico" oltre le determinazioni effettive, manifeste, e lo riconduce ai suoi fondamenti taciti, alle genesi delle categorie attraverso le quali il vedere si relaziona alle cose. Michele Gardini, giovane ed importante interprete del confronto qui proposto, ha affrontato di recente il tema dell'intuizione categoriale, rilevando su quel terreno «uno slittamento sotterraneo e quasi inavvertito tra la dimensione del giudizio (Husserl) e quella del linguaggio (Heidegger)»¹⁶. La disputa si gioca non tanto sul termine "intuizione" quanto sul valore della *categoria*. Nel chiarire l'impostazione di Heidegger egli scrive ancora:

La natura più propria della categoria non consiste nel costituirsi a concettualità ideale e svincolata dalle singole individualità sensibili, concettualità che organizza e inquadra la totalità dell'ente in un sistema articolato di regioni; in questo modo tra la categoria e il dato, tra la pura idealità auto-consistente e l'irrazionalità ineffabile del singolo *positum* torna ad aprirsi quell'abisso che proprio l'intuizione categoriale era riuscita per la prima volta a colmare¹⁷.

Dunque Heidegger riconosce la centralità dell'intuizione categoriale e nello stesso tempo contesta ad Husserl di non averne colto adeguatamente la portata, di non aver legittimato su quella base le sue scoperte successive, tra le quali appunto *l'intenzionalità*. In tale interpretazione però si rovescia la direzione della ricerca fenomenologica. Il fatto di risalire *riflessivamente* ad un'intuizione il più vicina possibile all'esperienza originaria, ha in Husserl il significato di una *descrizione* puramente eidetica del vissuto di coscienza. Se questa intuizione approda ad un livello fondante, allora il procedere riflessivo deve approdare ad un livello superiore di universalità senza spezzare il legame intuitivo con il feno-

meno e di conseguenza senza spostare il suo asse da una parte o dall'altra, ossia dalla parte del soggetto, e delle sue sintesi *immanenti*, o dell'oggetto, e delle sue legalità *costitutive*. Per quanto ancorata al sensibile, spogliata dei suoi rivestimenti convenzionali e ricollegata ad un processo vivente di pensiero, pure la categoria «intuita» insieme alla *materia* indica un carattere fenomenologico della ricerca, un movimento possibile del punto di vista, un movimento verso l'alto, verso la *strutturazione*, l'*eidos*. L'*astrazione*, in Husserl, si rivela momento costitutivo imprescindibile non certo per via di una qualche struttura innata che appartiene al soggetto, quanto in virtù di una legalità implicita, sottointesa nella forma di un *fondamento sedimentato*, che sostiene la possibilità stessa di un qualunque rapporto tra soggetto e oggetto. Il livello fondante da questa prospettiva è riconosciuto nella relazione *intenzionale*. Ma la complessità relativa al «come» di questa relazione impedisce che si possa parlare di un predominio della soggettività teoretica in Husserl, o di un pregiudizio che spaccia per «universale» un'originarietà determinata, contingente.

Dal canto suo Heidegger lamenta invece un'omissione compiuta dalla fenomenologia husserliana:

26

Nella misura in cui la fenomenologia viene determinata al tempo stesso secondo il proprio tema (intenzionalità), in ciò è insita anche una predecisione riguardo a ciò che a partire dalla molteplicità dell'ente è proprio il suo tema. Perché l'intenzionalità debba essere proprio questo, non è indicato in modo fondante. È solo abbozzato che dal punto di vista fattuale, con la comparsa della fenomenologia e con la sua evoluzione, l'intenzionalità è il tema fondamentale. La nostra indagine critica ci ha portati proprio al di là di questo tema¹⁸.

La forbice tra le due alternative si apre dunque in riferimento all'intenzionalità.

«La domanda sull'essere dell'ente può essere posta in linea di principio nei confronti di ogni ente, non deve trattarsi necessariamente dello specifico ente dell'intenzionalità, sulla cui scorta possa essere risvegliata la domanda circa l'essere dell'ente»¹⁹. Ciò rispetto a cui questa concezione segna la distanza non è soltanto la peculiarità della costituzione intenzionale, piuttosto è la corrispondenza husserliana tra l'ontologia e l'epistemologia, l'intimo intreccio tra le categorie della logica e quelle del mondo. Dunque è nel giusto Gardini quando scrive:

Si può dire che tutte le assunzioni fondamentali, i cardini attorno ai quali ruota il pensiero fenomenologico di Edmund Husserl vengono non solo immessi da Heidegger in un orizzonte concettuale nuovo e diversamente orientato, ma in un senso del tutto determinato *metodicamente* rovesciati: dalla separazione di essenza ed esistenza, necessaria per costituire la fenomenologia come «scienza di essenze» svincolata dalla contingenza del *positum* individuale, si passa qui al loro originario e insolubile legame; dalla modalità ricettiva della percezione si passa al primato della produzione attiva e del progetto; lo strumento metodico della pura descrizione viene infine capovolto nel concreto esercizio dell'interpretazione²⁰.

Alle luce delle ultime osservazioni riportate, io mi domando allora se questo rovesciamento heideggeriano possa essere ancora considerato come «critica immanente della ricerca fenomenologica»²¹ e non, piuttosto, come allontanamento irreversibile, abbandono del terreno originario dischiuso dall'intuizione categoriale. Nell'analisi di Husserl essa dà infatti luogo ad un doppio percorso, metodologicamente conseguente al principio fenomenologico della *correlazione* originaria: il percorso, di cui sopra, verso l'*eidōs*, la «forma sintattico-categoriale»²², e all'inverso quello in direzione degli «*ultimi substrati materiali*, che costituiscono i nuclei di tutte le formazioni sintattiche»²³. L'operazione di scavo – cioè il lavoro «archeologico» che deve riportare alla luce le colonne portanti di qualunque esperienza che si presenta alla coscienza *già strutturata* – viene compiuta con gli strumenti specificamente fenomenologici, con il metodo delle riduzioni e con l'individuazione di reperti originari che non sono soltanto i vissuti in generale ma anche gli oggetti intenzionali di cui quelli rappresentano l'espressione, la forma nel senso greco di μορφή. Se la disputa si gioca ancora sulla costituzione originaria del *fenomeno*, allora il termine principale di confronto sta nel trovare lo stile più adeguato di trattazione, il modo di comprensione più fedele alla sua natura. Affidiamoci, per fare chiarezza su questo punto, ad una voce senz'altro più incisiva:

La fenomenologia segue movimenti, decorsi, inflessioni, fluenze, rispetto a cui l'unità non è di volta in volta che un correlato. L'ontologia è il "presupposto" che la fenomenologia vuole togliere; poiché è l'indice di una solidificazione, d'un agglutinamento del pristino senso zampillante nel fenomeno. La fenomenologia deve spogliare velo a velo l'oggetto della "tesi d'essere", sedimento e cristallo del senso. [...] La dimora husserliana nel fenomeno, il paziente inventario dei segni e dei loro rinvii, la minuziosa ispezione delle nervature intenzionali, tendono all'estrema audacia fenomenologica: un'astrazione che produce una "chiarezza guardante" (schauende Klarheit)²⁴.

Un'audacia che così può investire i fondamenti di qualunque esperienza possibile in una *visione essenziale*, che abbraccia l'originaria unità della «materia sensibile» con la «forma intenzionale», secondo uno statuto fenomenologico precipuo che può ricondurre al giudicare, all'intendere, così come gli atti del gioire, del patire, dello sperare, del credere, dell'amare, ecc... In questi atti si manifesta un "tendere verso", un aprirsi della conoscenza nell'infinità dei suoi modi possibili, insieme ad un contenuto concordante dell'esperienza, un "a cui" di questa tensione indeterminata, un oggetto intenzionale che ha la sua base, potrei dire, di *pre-intenzionalità* implicita.

Tutti i vissuti – scrive Husserl – partecipano in qualche modo all'intenzionalità, sebbene non si possa dire di "ogni" vissuto che abbia un'intenzionalità nel medesimo senso in cui diciamo che entri come "objectum" nel raggio di una possibile riflessione»²⁵. Quest'ultimo passo rivela ad una seconda lettura una distinzione fenomenologica che apre un nuovo scenario, tra l'atto intenzionale vero e proprio, esplicito, e gli atti in generale

“oggettivanti” della coscienza che precedono la strutturazione dell’esperienza secondo un *intenzionare*, un *intenzionato* e un’*intenzione*. Lo scenario che si apre è piuttosto un «orizzonte» ossia lo «sfondo oggettuale, dal quale l’oggetto cogitativamente percepito emerge grazie all’attenzione privilegiante ad esso accordata dall’io»²⁶.

L’intenzionalità agisce su un terreno che non ha bisogno di essere continuamente tematizzato per essere valido, che anzi viene tematizzato solo successivamente alle operazioni intenzionali. La validità di questo terreno deve essere presupposta ad ogni esperienza e non può essere già strutturata secondo un ordine logico, perché al contrario è ciò che rende possibile anche il pensiero logico – con l’evidenza degli stessi rapporti formali pensabili su quel dato terreno. L’oggetto intenzionale ha una fonte di legittimità, di pre-comprensione, che implicitamente gli è accordata da quell’insieme aperto di rimandi, associazioni, connessioni interne alla coscienza; strutture che ancorano l’oggetto non soltanto ad un mondo di altri oggetti ad esso correlati ma anche ad una sua intrinseca costituzione nella memoria, ad una sua «storia» in senso ampio (se si tratta di un oggetto immaginario per esempio sarà la storia del suo emergere alla coscienza secondo un *contenuto* rimemorativo).

Dobbiamo – avverte Husserl – distinguere per principio: 1) tutti i vissuti che nelle *Ricerche logiche* erano indicati come «contenuti primari»; 2) vissuti, o momenti appartenenti ai vissuti, che portano in loro la proprietà specifica dell’intenzionalità²⁷.

28

Nel fenomeno originario in cui si desta l’interesse dell’io per un particolare oggetto, si dischiude l’orizzonte della “preliminarietà”, la coscienza scopre con stupore di essere già immersa in un mondo, già parte di una totalità inconcepibile, inespressa, quasi vittima anche lei del suo carattere oggettivante, della sua relazione a se stessa. L’essere dell’intenzionale è dunque costituito dalla materia, nel senso che ne è plasmato, intrecciato in maniera vivente già nel processo sintetico della semplice percezione di un vissuto, che non abbia ancora come contenuto noematico un oggetto individuale riconosciuto e determinato. Si tratta allora di riconoscere lo spessore ed il senso dell’analisi intenzionale che, come sostiene Elio Franzini nell’introduzione alle *Idee*,

da un lato è senza dubbio ricerca delle “strutture pure” della coscienza e dei suoi atti. Ma, dall’altro, e proprio nel momento in cui la sfera del “puro” è raggiunta attraverso una metodologia consapevole e storicamente posizionata (capace cioè di muoversi tra eredità cartesiana e retaggi empiristi) si comprende che il “noema completo” si conquista solo affrontando le concrete tracce del materico. Porsi tuttavia l’obiettivo di costituire tale nocciolo significa semplicemente affrontare il tema della variazione, della modificazione, della stratificazione regionale dell’essere, di un costituirsi ontologico-esperienziale che, anche se ancora non tematizza la genesi dei propri percorsi, affronta le strutture “statiche” dell’esperienza nel loro “farsi”, dunque nel loro incontrarsi con “residui” che non è sempre agevole ridurre a pacificati, e purificati, temi teoretici né è possibile risolvere in tracce di originarie precostituzioni²⁸.

Ogni vissuto contiene un nucleo non ancora intenzionale, che funge da correlato di un atto noetico e può legarsi ad esso in una serie di vissuti che, prima di pervenire ad oggetto intenzionale vero e proprio, passano attraverso i momenti sintetici della conferma, del riconoscimento, dell'individuazione o al contrario della delusione delle aspettative, del ravvedimento fino alla cancellazione.

Dal punto in cui prende avvio, nelle *Idee*, la trattazione noetico-noematica Husserl è sempre più portato a segnalare la complessità dell'analisi che si intraprende nei confronti del vissuto intenzionale.

L'espressione "coscienza di qualche cosa" – spiega – è dunque qualcosa di molto ovvio, ma nello stesso tempo di profondamente incomprensibile. Il labirinto di false piste a cui conducono le prime riflessioni dà facilmente luogo ad una scepsti, che nega l'intera incomoda sfera di problemi. Non pochi se ne precludono l'ingresso, già in quanto non sanno persuadersi che il vissuto intenzionale, per esempio il vissuto della percezione, può essere afferrato con l'essenza che gli è propria come tale. Essi non si rendono conto che invece di vivere nella percezione e di prestare attenzione, nel loro osservare e teorizzare, al percepito, dovrebbero dirigere lo sguardo sul percepire, e sulle peculiarità del *modo* di datità del percepito e assumere, così come si dà, quello che si offre nell'analisi eidetica immanente²⁹.

Nulla autorizza, secondo questa concezione, ad assumere come implicita nel dato di coscienza una qualunque "posizione" d'esistenza, o ad assolutizzare l'autonomia dell'oggettualità che si manifesta, perché l'esito dell'indagine non pone su piani distinti l'essere della coscienza e l'essere del "dato" di coscienza. Tematicamente essi possono assumere un'indipendenza che si fa evidente in rapporto al nucleo noematico espresso nei vissuti, ma in concreto conservano un indissolubile legame. Ciò che li lega è appunto l'intenzionalità, la *costituzione* intenzionale, come termine medio e come *a priori* che può essere trattato eideticamente. Lo spazio che l'intenzionalità attraversa, dunque, non è soltanto lo spazio della coscienza, entro il quale non vi è uscita alcuna del circolo dell'*immanenza*, ma anche quello dell'*oggettualità*, delle formazioni logiche consolidate a cui può sempre ricondurre un percorso di pensiero che sia rigoroso e conseguente ad una serie di leggi riconosciute come *fondamento*.

La disputa sull'origine corre in questa fase lungo i binari della logica e va peraltro tenuto presente che Heidegger discute con la dovuta ampiezza i problemi sollevati da tutta la tradizione, soprattutto in riferimento al tema della *verità*, altro nodo cruciale della concezione husserliana. Attraverso un *excursus* critico sulle posizioni assunte storicamente da Aristotele, Hobbes, Mill e Lotze sul problema dell'essere della copula, Heidegger affronta le difficoltà relative all'idea di verità, al suo posto all'interno della fenomenologia e soprattutto al suo rapporto con l'essere. La questione riguarda qui, fenomenologicamente, il modo d'essere della verità, il suo emergere in virtù di un'evidenza, di un atto fondante, in termini husserliani di una "datità pienamente adeguata" della relazione intenzionale. Sarebbe interessante notare qui nello specifico alcuni pun-

ti di vicinanza tra le due diverse concezioni, per sottolineare l'interesse e l'approccio deciso al metodo logico che avvicina i due filosofi tedeschi; ma sarebbe un compito che adesso comporterebbe un deragliamento.

Vi è piuttosto, in queste pagine di Heidegger, una critica rivolta espressamente a Lotze e velatamente ad Husserl per quanto riguarda l'interpretazione dell'«è» copulativo:

Con “è” si può intendere l'essere *sussistente* di un ente, l'*existentia*, il “che cos'è” di un sussistente, l'*essentia*, o tutt'e due assieme. Nella proposizione “A è”, “è” enuncia l'essere, ad esempio la sussistenza. “A è B” può voler dire che ad A viene attribuito B quale determinazione del suo essere-così, dove però resta indeciso se A sussiste effettivamente oppure no. Ma “A è B” può anche significare che A sussiste e B è una determinazione in esso sussistente, ragion per cui nella proposizione “A è B” possono essere intese al tempo stesso sia l'*existentia* sia l'*essentia* dell'ente. Inoltre “è” significa *essere vero*. L'asserzione, in quanto disvelante, intende l'essere che sussiste nel suo essere così *disvelato*, cioè *vero*. Non c'è bisogno di ricorrere all'espedito del cosiddetto “pensiero secondario” e ad un secondo giudizio inerente all'asserzione³⁰.

30

Heidegger svolge la parte analitica della sua filosofia a partire dal “primato ontologico dell'esserci” e questo significa che nell'asserzione formale non si esprimono per lui necessariamente e preliminarmente delle pure essenze, ma insieme ad esse si esprime sempre e prima di tutto un disvelamento, una verità nell'accezione greca, una appropriazione esistenziale che segna la coincidenza tra l'essere e l'essere vero. «La verità come disvelare – ed in uno con l'essere-disvelato che appartiene all'ente disvelato – è propria dell'esserci; essa esiste»³¹. La critica ad Husserl che leggo in questi ultimi due passi consiste ora in ciò: che le unità oggettuali espresse nel giudizio non emergono originariamente secondo il loro carattere intenzionale, cioè non necessitano di un volgimento intenzionale per costituirsi in un rapporto veritativo con l'ente che le pensa, ma esse sono strutturalmente *già* inserite nel senso dell'essere e nell'orizzonte della sua comprensione, ossia nella costituzione fondamentale dell'esserci. Il momento dell'astrazione sarebbe, allora, solo *un* modo della relazione e peraltro non un modo ontologicamente necessario; così l'intenzionalità deve arrestarsi proprio alle soglie dell'originarietà, in quanto

il suo terreno dev'essere preliminarmente dischiuso dalle modalità esistenziali, proprie dell'esserci, della *situazione* e del *progetto*. Il *progetto di un mondo* e il *coinvolgimento* per cui l'esserci si sente situato in mezzo all'ente occorrono entrambi, nella loro unità, perché sia possibile a livello trascendentale l'intenzionalità³².

In questo superamento heideggeriano dell'intenzionalità, sorretto dalla suddetta concezione della verità, si compie tuttavia l'abbandono dell'approccio fenomenologico. L'analisi intenzionale, a mio parere, non rappresenta affatto una fase del percorso, utile a ricavare soltanto una modalità della precomprensio-

ne affiancabile alle altre, bensì una chiave della ricerca, *la* chiave, il criterio per distinguere fenomenologicamente gli oggetti *reali* da quelli *ideali*, il *positum* individuale dall'essenza. Non un atteggiamento che possiede già un'orientazione, piuttosto l'assenza di tale atteggiamento, la tensione indeterminata o l'intenzionalità non ancora *fungente*, è lo strato fondamentale su cui risiede la molteplicità del fenomeno. Così l'oggetto di questa tensione può essere caratterizzato solo attraverso la *in-existentia* intenzionale. La fenomenologia acquisisce la sua specificità attraverso una problematizzazione della logica perché tratta gli oggetti, le formazioni logiche, con il valore a loro più proprio, quello dell'*idealità*. Anche il concetto di verità è sottoposto in questa prospettiva ad una "decostruzione", messa in atto da Husserl precedentemente alle *Idee* e annunciata nella seguente dichiarazione:

Nessuna verità è un fatto, cioè qualcosa di temporalmente determinato. Una verità può indubbiamente significare che una cosa sia, che esista un certo stato, che abbia luogo una certa modificazione, ecc. Ma la verità stessa è al di sopra di ogni temporalità, cioè non ha senso attribuirle un essere temporale, un'origine e una fine³³.

L'impostazione eidetica che qui viene annunciata si fa più solida proprio nelle *Idee*, che scoprono nell'analisi intenzionale il baricentro dell'intera riflessione, il perno che stringe nell'inseparabilità fenomenica il dato di fatto e l'essenza:

È certo una caratteristica dell'intuizione eidetica di avere alla sua base un momento fondamentale dell'intuizione di qualcosa di individuale, cioè un individuo che si manifesta, che si rende visibile, sebbene per la verità questa intuizione non miri ad afferrare elementi individuali né a porli in alcun modo come realtà; non è di conseguenza possibile alcuna intuizione eidetica senza la libera possibilità di orientare lo sguardo verso una individualità "corrispondente" e di servirsene a guisa di esempio – come pure nessuna intuizione di qualcosa di individuale è viceversa possibile senza la libera possibilità di effettuare una ideazione e di orientare così lo sguardo verso l'essenza corrispondente, di cui l'individuo visibile in questione è appunto una esemplificazione³⁴.

Le forme dell'intuizione si incontrano, pur senza confondersi mai, si richiamano vicendevolmente lungo la strada della costituzione oggettuale, e così pure le prospettive della ricerca: l'immanenza e la trascendenza, l'io e il mondo, l'ente e l'essere, la conoscenza e la verità, e all'interno di quest'ultimo rapporto ancora la *dòxa* e l'*epistème*. Un incrocio particolarmente fecondo, perché il suo svolgimento dà luogo ad un'interpretazione dell'intenzionalità come termine medio nelle coppie tematicamente opposte di concetti: l'attività e la passività dell'io, la spontaneità e la ricettività, la noesi ed il noema, il dato di fatto appunto e l'essenza. La complessità del vissuto intenzionale, la sua abissale assenza di presupposti, che è sottesa a questa interpretazione, ha il suo analogo strutturale nell'ontologia del mondo, nell'enigma della costituzione di un orizzonte universale di ogni esperienza possibile.

Tale aspetto della questione è stato a mio parere segnalato autorevolmente da Klaus Held:

Se Husserl poteva collocare cartesianamente i modi di datità, come componenti dell'intenzionalità, nell'immanenza della coscienza, ciò era giustificato in tanto in quanto essi sono la forma in cui la coscienza porta a compimento l'apparire intenzionale degli oggetti. [...] Ma i modi di datità non si presentano mai isolati; ogni modo di datità è infatti un rimando in una connessione di rimandi di modi di datità. Le connessioni dei rimandi sono gli orizzonti del nostro vissuto intenzionale e insieme i margini solo entro i quali gli oggetti ci possono di volta in volta apparire come tali. Gli orizzonti possiedono quindi, come i modi di datità, il carattere del "fra": come orizzonti si collocano dalla parte della coscienza, come margini dell'apparire dal lato degli oggetti. Tutte le connessioni di rimandi in funzione di orizzonti rimandano tuttavia anche l'una all'altra e si collocano in un orizzonte universale di tutti gli orizzonti: il mondo. Il mondo, come orizzonte universale, si rivela perciò come il "fra" originario, e cioè come la dimensione di manifestatività che si cercava³⁵.

32

Nell'orizzonte del mondo, nel processo sintetico che ha la sua precostituzione passiva e che fa da sostegno a qualunque attività tanto pratica quanto teoretica, l'analisi ravvisa quel terreno da cui proviene l'intenzionalità esplicita. E oltre la soglia dell'intenzionalità esplicita, nello stadio *pre-categoriale* della conoscenza, che non è un astratto, mitico, lasso di tempo preliminare alla strutturazione ma un orizzonte di senso che continua ad essere valido e operante come fondamento ad ogni fase del pensiero, vi è oltre questa soglia un incontro originario, vivente, costituito in un'evidenza adeguata, intuitivamente riempita, tra la coscienza e «l'essere trascendente, l'essere la cui "trascendenza" è posta appunto nell'infinità del correlato noematico che esso esige come "materia" d'essere»³⁶.

Come si vede, la questione dell'evidenza, quella del mondo come trama nascosta eppur necessaria di ogni senso esprimibile, e ancora quella del *trascendentale* come margine invalicabile del pensiero, indicano la via di un ulteriore approfondimento.

2. La "svolta" tra tradizione e distruzione

Dalle lezioni di Marburgo del 1925 alla pubblicazione di *Essere e Tempo* non passano che due anni. Un periodo durante il quale Heidegger faceva incessantemente i conti con la fenomenologia del maestro. Ad Husserl stesso egli aveva sottoposto il manoscritto della sua opera, sollecitandolo ad una collaborazione. Poco tempo dopo, nel 1928, avveniva il contrario: Husserl chiedeva al suo allievo di collaborare alla stesura della voce *Fenomenologia* per l'*Enciclopedia Britannica*, rivedendo e integrando il testo che egli aveva steso al riguardo. Alcune delle divergenze che emersero erano già annunciate dalle lezioni di Marburgo del 1925, che sono state raccolte nei *Prolegomeni* e pubbli-

cate presso Klostermann solo nel 1979. Divergenze nel modo di intendere la fenomenologia, certamente, ma non solo. Attraverso il lavoro fenomenologico, compiuto in più occasioni fianco a fianco, si era aperto per entrambi un ambito di problemi che investiva la *tradizione*, il senso del proprio mestiere, il *taglio* dell'interrogazione e della disputa. E anche per Heidegger si imponeva il compito di trarre dalla propria filosofia le necessarie conseguenze.

Cosa cambia, dunque, a partire da *Essere e tempo*? Quali scelte danno luogo alla *svolta*? Perché, nel quadro di una disputa che da un lato si amplia e dall'altro fa chiarezza intorno ai nodi più stringenti, permane l'oscillazione da parte di Heidegger tra il commiato definitivo dalla fenomenologia e il riconoscimento di un largo debito di pensiero ad essa dovuto? E c'è effettivamente incompatibilità tra i due poli dell'oscillazione o, piuttosto, essi si lasciano leggere come gradi di una coerente, seppur problematica, maturazione filosofica?

Ecco che il problema di individuare meglio il percorso heideggeriano precedente anche a *I problemi fondamentali della fenomenologia* ritorna. Tra i critici Gianni Vattimo se ne è occupato già nel suo testo di *Introduzione a Heidegger*, dove ha fornito in sintesi una chiara indicazione su ciascuna delle prime opere del filosofo, «cioè la dissertazione di laurea su *La teoria del giudizio nello psicologismo* (1913), la tesi di libera docenza su *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1916) e la prolusione dello stesso anno sul *Concetto di tempo nella storiografia*»³⁷. La peculiarità delle leggi logiche era in quei testi di Heidegger già motivata da una prospettiva che non si lasciava appiattare su quella del suo "presunto" maestro. Inoltre, come si ricava da queste convincenti pagine di critica, è chiaro che Heidegger già dagli anni successivi alla prima guerra mondiale si confrontava con temi filosofici molto distanti da Husserl. Oltre allo studio di Kierkegaard, Hegel, Schelling, Nietzsche, e quello di San Paolo, Lutero e Calvino, bisogna tenere presente che «nel semestre invernale 1919-20 Heidegger tiene un corso sui *Fondamenti della mistica medievale*, a cui ne seguono, nel semestre invernale 1920-21, uno di *Introduzione alla fenomenologia della religione* e, nel semestre estivo 1921, uno su *Agostino e il neoplatonismo*»³⁸.

Queste preziose letture torneranno in *Essere e tempo*, talvolta testualmente talvolta in maniera più celata, dando alla svolta proprio quell'implicazione problematica che ne fa tuttora un nodo *ermeneutico*. Nel nostro contesto ciò vale ad indicare come a partire dall'opera del 1927 Heidegger abbia definitivamente maturato un proprio modo di impostare i problemi, che significa anche la capacità personale di muovere attraverso questa impostazione un vasto territorio di pensiero e di ricerca. Cerchiamo ora di entrare nel vivo di questa *svolta*.

«Ogni posizione di problema è un cercare. Ogni cercare trae la sua direzione preliminare dal cercato»³⁹. Se continuiamo a porre il problema del rapporto di Heidegger con la fenomenologia, quindi, dobbiamo avere di mira qualcosa, la comprensione di qualcosa, altrimenti la nostra interrogazione gravita pericolosamente attorno ad un «buco nero».

Il cercare stesso, in quanto comportamento di un ente, il cercante, ha un carattere d'essere suo proprio. Un cercare può essere condotto in modo

casuale o assumere il carattere della posizione esplicita di un problema. Ciò che caratterizza quest'ultima è che il cercare diviene trasparente a se stesso solo dopo che lo siano divenuti tutti i caratteri costitutivi del problema⁴⁰.

Attraverso il problema dell'essere e del suo senso Heidegger discute la generalità stessa del lavoro filosofico. E nel far ciò rompe con tutta una tradizione che assegna alla *coscienza* il primato della ricerca. È una rottura che diverrà man mano più precisa e diretta nel corso della sua opera, ma che ha già una considerevole anticipazione in questo accento sul *cercato*. Il cercato non è il cercante. La domanda è già un andar fuori di sé, un'apertura che accoglie il richiamo delle cose attorno a noi. La differenza ontologica tra Essere ed Esserci si fa qui evidente come metodo. Ma la differenza è data pur sempre da un incontro. Che tipo di «incontro» dunque? Ossia, come si danno originariamente all'ente le cose di cui ancora una volta domandiamo l'essere? Come oggetti di una contemplazione o come mezzi in vista di uno scopo?

Nell'esperienza irriflessa del nostro vivere, noi siamo certamente circondati da cose di cui non domandiamo ogni volta una giustificazione: ci serviamo di strumenti, ci procuriamo i beni necessari, ci equipaggiamo contro le avversità del clima, ci incamminiamo lungo le strade di una meta... e tutto può avvenire anche nella distrazione tipica della consuetudine. Sulla base di questa constatazione Heidegger procede nell'elaborazione di un'ontologia dell'essere umano in quanto essere immerso nella situazione dell'esistenza.

34

Tutti gli espliciti dell'analitica dell'Esserci sono ottenuti in riferimento alla sua struttura esistenziale. Poiché essi si determinano in base alla esistenza, diamo ai caratteri d'essere dell'Esserci il nome di *esistenziali*. Essi vanno tenuti rigorosamente distinti dalle *categorie*, che sono le determinazioni d'essere degli enti non conformi all'Esserci⁴¹.

I caratteri esistenziali, dunque. Non un sostituto delle categorie, ma un modo diverso di manifestazione delle cose. Cerchiamo di capire ancora qual è, in questo contesto dell'analitica esistenziale, il centro della *distruzione*. Quello che nel percepire, ad esempio, noi distinguiamo fenomenologicamente rispetto all'atto e al suo contenuto come l'*oggetto* della percezione, che è ciò che non muta con il variare delle sue modificazioni, quella oggettualità che si va costituendo diventa per Heidegger un concetto inadeguato, incapace di reggere l'urto con l'esperienza *quotidiana* senza infrangersi. La fenomenologia, in quanto ricerca sulla genesi costitutiva delle oggettualità, avrebbe assunto dalla tradizione aristotelica quell'accezione ontologica del termine categoria, quel significato primario che ne faceva un luogo sorgivo di risposta all'appello delle cose attorno a noi. Del termine stesso di *oggetto* non resteranno in *Essere e tempo* che inutili macerie.

L'asse della *svolta* trova così i punti che le assegnano la direzione, ad un estremo c'è Husserl all'altro lo stesso Aristotele, e resta solo da tracciarne fino in fondo la linea. Heidegger lo fa senza indugi nel passo successivo:

L'ontologia antica ha come terreno esemplare della sua interpretazione dell'essere l'ente che si incontra nel mondo. Quale modo di accesso a questo ente essa fa valere νοεῖν o il λόγος. È in essi che si incontra l'ente. Ma l'essere di questo ente deve rendersi accessibile in un λεγείν (lasciar vedere) particolare, in modo che questo essere si renda anticipatamente comprensibile in ciò che esso è, e in come è, già in ogni ente⁴².

Ecco come avviene il salto, secondo Heidegger. Nel vedere noetico l'ente è fatto oggetto di contemplazione, è posto di fronte al soggetto in modo da essere privato delle sue caratteristiche originarie di incontro. E quali sono ora queste caratteristiche? Dove è ci dato ritrovarne le manifestazioni?

L'analitica dell'Esserci intende interrogarle a partire dalla nostra esperienza quotidiana, dal nostro *abitare* emotivamente il mondo. Gli enti che ci *vengono* incontro nel mondo sono gli strumenti di un *avere-a-che fare* che è pre-tematico e ateoretico. In questo senso va intesa l'espressione di cui sopra "struttura esistenziale", dove anche il termine struttura subisce una trasformazione rilevante, perché il principio fenomenico non è più inclinato al piano della *strutturazione* categoriale. Il fondamento di un esistenziale qual è, in primo luogo, il nostro "esser-presso" il mondo, il commercio affaccendato con esso che ci assorbe prima di ogni volgersi cosciente, è quasi un fondamento senza fondo, un *Abgrund*. È un fondamento che non sta a legittimare il modo della conoscenza del mondo, la sua strutturazione formale, ma che deve attestare una condizione di partenza imprescindibile dell'ente umano, in quanto coinvolto, *toccato* originariamente dall'essere delle cose con cui ha *familiarità*, abitudine, confidenza.

L'"esser-presso" il mondo, come esistenziale, non può mai significare qualcosa come l'esser-presente-insieme di cose che si presentano dentro il mondo. Non c'è qualcosa come un "essere l'uno accanto all'altro" di un ente detto "Esserci" e di un altro detto "mondo"⁴³.

L'idea di mondo diventa qui il metro privilegiato con cui misurare le distanze. Heidegger considera la *mondità* in quanto struttura fondamentale dell'Esserci come il terreno prefenomenologico che viene generalmente saltato nella ricerca ontologica; l'esame che ne fa la *tradizione*, infatti, riduce la complessità di questo esistenziale al rapporto tra soggetto e oggetto. Si tratta di un salto che la fenomenologia come dottrina della conoscenza compie in pieno accordo con la tradizione coscienzialistica, ovvero sulla base di un presupposto difficile da sradicare, quello per il quale la conoscenza teoretica è assunta come modo primario di accesso al mondo. L'ente che ci viene incontro è inteso fenomenologicamente come ente "intramondano", come "semplice-presenza", cioè come oggettualità costituita in un volgimento contemplativo.

La struttura *esistenziale* di Heidegger abbatte invece le mura dell'oggetto *costituito* e della coscienza *stratificata* di esso, utilizzando come detonatore il concetto di *effettività*, che è «l'essere-nel-mondo di un ente "intramondano" tale da poter comprendersi come legato, nel suo destino, all'essere dell'ente che si incontra all'interno del proprio mondo»⁴⁴. E l'incontro avviene in virtù di una vici-

nanza che non è soltanto spaziale, tematica, perché è la vicinanza propria della modalità costitutiva fondamentale all'essere-nel-mondo: *il prendersi cura*. Che a partire da questa struttura esistenziale così chiarita la rottura con la fenomenologia eidetica di Husserl sia definitiva lo attestano alcuni passi del paragrafo seguente su *La conoscenza del mondo*: «affinché il conoscere, in quanto osservazione di semplici-presenze che le determina, sia possibile, occorre prima una *deficienza* dell'aver-a-che-fare col mondo prendendosene cura. Nella sospensione di ogni manipolazione, di ogni uso, eccetera, il prendersi cura si pone nell'ultimo modo di in-essere possibile: l'ormai soltanto soffermarsi presso»⁴⁵, il puro guardare all'*aspetto* (εἶδος) dell'ente intramondano. E se l'esercizio fenomenologico dell'osservazione rimanda ad una struttura fondante, ad un atto dell'*attenzione* e dell'*interesse*, questo aver-a-che-fare col mondo esige un fondamento diverso, che non si lascia afferrare nella rete di una teoria gnoseologica. Anzi lo scopo di Heidegger è quello di riconsiderare anche il modo della conoscenza come *modificazione*, allontanamento da una situazione primaria in cui siamo *coinvolti* come esseri umani attraverso il prendersi cura. «Nel dirigersi verso... e nel cogliere, l'Esserci non esce da una sua sfera interiore, in cui sarebbe dapprima incapusato; l'Esserci, in virtù del suo modo primario di essere, è già sempre "fuori" presso l'ente che incontra in un mondo già sempre scoperto»⁴⁶.

In che modo, dunque, l'Esserci è originariamente «fuori»? Cosa introduce questa espressione apparentemente ovvia? (Ancora una critica dell'ovvio, detto in termini fenomenologici. Ma qui è forte l'attenzione a non ricadere nelle formule e nei metodi della tradizione gnoseologica, a cui la fenomenologia è pericolosamente accostata.) E qual è adesso il piano *fenomenico* fondamentale dove si annuncia la *storia* di un incontro tra l'essere dell'ente che interroga e l'essere delle «cose stesse»? Inoltre, se questo piano viene guadagnato all'ambito analitico della filosofia, come tessere intorno ad esso la trama della «significatività»⁴⁷?

Lo sforzo di Heidegger, il suo *streben* filosofico, ha una evidente corrispondenza nelle scelte terminologiche, che spesso rivelano la volontà di ridefinire i legami già pesantemente allentati con la tradizione. Nel contesto del presente scritto, in cui si sta tentando di comprendere in che modo l'Esserci esperisce l'ente presso cui egli già da sempre si trova come essere nel mondo, come Cura e come *Draussen-sein* (letteralmente "essere-fuori"), farò riferimento a titolo esemplare alla radice *Hand* (mano) che Heidegger utilizza per alcuni termini chiave. Nel tentativo di dare al problema dell'essere dell'ente intramondano una definizione il più possibile nuova, egli utilizza infatti il termine *Zuhandenheit*, che viene giustamente tradotto in italiano con «utilizzabilità»⁴⁸. L'ente appare inizialmente all'Esserci nella sua funzione di "mezzo-per". Lo scopo, il "ciò-in-vista-di-cui" che appartiene necessariamente al mezzo è qualcosa che rimanda continuamente ad un affaccendarsi nel *commercio* con il mondo, che è a sua volta fondato in quella abitudine con le cose propria all'Esserci. L'utilizzabilità del mezzo non è però una qualità estrinseca che gli attribuiamo per mezzo di un giudizio, ma la sua impronta originaria, che noi calchiamo "con mano", dunque il suo essere "alla mano" (*zu-hand*).

Così il discorso heideggeriano ripropone la rottura con la fenomenologia ei-

detica anche in base ad una chiara opposizione terminologica: «Dieses [das erkennen] dringt erst *über* das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor»⁴⁹. Il conoscere, dunque, si spinge oltre ciò che è “alla mano” nel prendersi cura (*das im Besorgen Zuhandene*), verso la scoperta di ciò che è ancora “sotto mano” (*das nur noch Vorhandenen*), ossia di ciò che è mantenuto nell’unità apprensiva di una *contemplazione*, la «semplice-presenza»⁵⁰. Nei prefissi, *Zu* e *Vor*, si aprono ora le faglie della distruzione, del dissidio. Il *Vor* rende anche il senso di un essere-davanti, cioè il porsi di fronte ad una disponibilità della presenza che verrebbe prima dell’atteggiamento *manipolante* e, anzi, lo fonderebbe. *Zu*, invece, è il prefisso che allude a quell’essere-presto le cose in maniera immediata. E l’immediatezza di questo rapporto è riconosciuta nell’ambito dell’analitica heideggeriana come l’*originario*, cioè lo strato che non ha bisogno di un volgimento dell’attenzione, di un atto di coscienza e conoscenza per costituirsi⁵¹. L’agire, in tale contesto, è indicato appunto come “das Handeln”, il commerciare, trattare con le cose. L’oggetto – l’ente – di un aver a che fare con il mondo così inteso non può essere affatto afferrato teoreticamente. Il proprio dell’utilizzabile consiste nell’immediatezza che lo riconduce sempre alla propria *Zuhandenheit*, «um gerade eigentlich zuhanden zu sein»⁵², per essere effettivamente, direttamente a portata di mano.

È in tale immediatezza, quindi, che dovrà risiedere e manifestarsi la prova dell’evidenza? Che senso può avere, da questa prospettiva, porre il problema stesso dell’evidenza, come discorso sul tipo di intuizione che fonda la possibilità del rapporto con la cosa-mezzo? In questo rapportarsi al mondo in quanto Cura, l’Esserci non è già fuori dal problema dell’evidenza? La sfera degli atti immanenti non ne è pertanto ridotta ad un vago riflesso della teoria della conoscenza?

Una risposta affermativa a quest’ultima domanda non deve però indurre ad usare la contrapposizione tra immanenza e trascendenza come misura della disputa tra Husserl ed Heidegger. Se non altro perché nella riflessione fenomenologica di Husserl questa dualità non si trova affatto, già senza considerare per il momento che la contrapposizione è ben più profonda. Intendo che non si trovano ambiti separati di problemi per l’una e per l’altra sfera. Ciò che li tiene assieme è come dicevo la questione dell’evidenza. «Chiarire, rendere evidenti, portare alla luce; ma che significa questo se non portare a immediata dati-à diretta [*direkte Selbstgegebenheit*]?»⁵³. Un problema, dunque, di metodo. E che sia metodologica la disputa in questione non c’è dubbio. Ma qui si tratta di dimostrare che attraverso il metodo è coinvolto nello spostamento e nella distruzione l’asse stesso della concezione filosofica sottesa alla fenomenologia, perché pur tra le varie oscillazioni è chiaro l’intento heideggeriano di tirarsi fuori da questa pesante e compromettente eredità.

L’evidenza, dicevo, è il comun denominatore tra le questioni dell’immanenza e della trascendenza. Husserl cerca di chiarire in che modo la fenomenologia riceve la propria fondazione a partire da una “sfera di dati-à assolute”, assegnando al filosofo che riflette fenomenologicamente il compito della gnoseologia, dell’origine della conoscenza come operazione di senso da ritrovare prima di tutto in se stessi. «Se guardiamo più da vicino che cosa vi sia di così enigmatico e che

cosa ci trascini nell'imbarazzo entro le prime riflessioni sulla possibilità della conoscenza, vediamo che tutto questo è la sua trascendenza»⁵⁴. E come si costituiscono nel processo conoscitivo gli oggetti *trascendenti*? In che modo essi si lasciano cogliere all'interno di strutture significative che li rendano comprensibili, *intenzionabili*? È il problema della «clara et distincta perceptio», del passaggio dall'immanenza alla trascendenza, quindi della *Selbstgegebenheit* non della *Vorhandenheit*, che Husserl discute attraverso il tema della riduzione.

Per questo nel 1928, quando la storia del dissidio conoscerà l'ultimo capitolo della collaborazione, il "maestro" rimproverava l'"allievo" di non aver colto la centralità della riduzione fenomenologica per l'intero percorso indicato da una tale ricerca sull'originario. La rottura si farà allora *testuale*, venendo a condensarsi nelle pagine relative all'articolo per la voce «Fenomenologia» dell'*Enciclopedia britannica*⁵⁵. L'articolo che Husserl aveva preparato e sottoposto ad Heidegger nel 1927, l'anno stesso in cui veniva pubblicato *Essere e tempo*, offriva una presentazione d'insieme del suo percorso metodologico e teoretico nonché, ciò che interessa più da vicino il nostro tema, una chiara collocazione del *problema trascendentale*. Collocazione che contiene un preciso riferimento alla «filosofia prima» sulla base di

un'esperienza in cui coscienza e fenomeno coincidono. È chiaro che il problema può essere trasferito a qualsiasi mondo "ideale" e al suo "essere-in-sé" (per esempio il mondo dei numeri o delle "verità in sé"). Questa problematicità intacca però sensibilmente il *nostro* stesso modo di essere. Noi (singoli individui e in comunità) dobbiamo essere tali da consentire che nella nostra vita di coscienza il mondo reale, per noi a portata di mano, trovi senso e validità⁵⁶.

Rispetto a questo passaggio, che è l'anticamera di un'indagine eidetica della vita di coscienza, Heidegger farà valere un irreversibile «spiazzamento»⁵⁷. Dalla sua prospettiva il metodo fenomenologico della riduzione viene ora a coincidere con l'atteggiamento teoretico che «permette di accedere allo psichico puro e ne rende possibile la ricerca tematica nel senso di una psicologia pura»⁵⁸. Ma tale atteggiamento rappresenterebbe solo una delle possibili modificazioni dell'Esserci, quella in virtù della quale l'ente umano si comprende come *soggettività* pura. E per strappare la sua filosofia da questa radice parziale, Heidegger propone una «ontologia dell'uomo nella sua totalità»⁵⁹. Un compito filosofico, dunque, diverso fin dalle fondamenta, una proposta alternativa che non si lascia interpretare né come approfondimento del pensiero fenomenologico né come deviazione o inversione da un certo punto in poi. Si tratta al contrario di una chiave d'accesso ai medesimi problemi che è così divergente da imporre un'altra formulazione dei problemi stessi. L'enigma dell'originario non è più affrontato a partire da un'*apparizione di senso* e dal rigore riflessivo che tiene ferma questa apparizione in quanto evidenza, ma è ricondotto ad una incomprendibilità di fondo che è la cifra esistenziale di un essere fondamentalmente difforme dall'essere degli enti che incontra, siano questi ultimi cose, valori, verità o *vissuti*. «Dove Husserl si concentra per rendere la "cosa stessa" più trasparente possibile, Heidegger riscontra uno spessore imponente»⁶⁰.

Ecco che le vie di una possibile conciliazione vengono a franare e la collaborazione è costretta suo malgrado a cadere nelle faglie. L'analisi di Heidegger ha abbandonato il sentiero della consapevolezza, lo snodo critico rappresentato dal momento dell'astrazione, lungo il quale era indicata per Husserl la traccia di un avvicinamento tra le due fonti della verità e della relazione: la fonte intuitiva, che appartiene all'umano come l'enigma, il nascosto, appartiene al fenomeno e la fonte del νοεῖν, il riconoscimento in forma categoriale di una distanza, tra il finito e l'infinito, tra la mente umana e la mente «divina», tra l'incomprensibilità e la strutturazione, che chiede di essere percorsa per approdare ad una *mathesis universalis*. Senza questa seconda possibilità, che rischia anche il senso dell'intuizione perché ne separa l'essenza, l'oggetto dall'atto, l'intenzionato dall'intenzionare, ossia l'universalità dalla particolarità concreta, la relazione stessa non può pensarsi se non come immediatezza estranea, condannata al mistero. Come può l'Esserci a cui per destino è dato di "abitare" un mondo finito, un orizzonte limitato di esperienze e di significati, arrivare a comprendere questo stesso mondo in quanto totalità di rimandi, composizione dei frammenti intuitivi, e plasmarne il senso in modo da non esserne più scosso emotivamente? Come possono darsi per principio forme diverse di *appartenenza* al mondo tra esseri animati che condividono uno stesso contesto o uno stesso scopo? In altre parole perché le verità di un ingegnere e quelle di un carpentiere non coincidono anche quando hanno di mira lo stesso oggetto, per esempio la costruzione di una casa?

Heidegger avrebbe risposto, probabilmente, che ciò accade perché ogni prendersi cura ha una *storia* radicata nella particolare struttura dell'essere persona, è il frutto di una scelta esistenziale che assume tratti individuali e irripetibili. Ma questa storia non è forse il percorso di un *telos*, di un atto della volontà che per esplicitarsi ha bisogno di un certo grado di astrazione? Proprio su questo punto cruciale, che allude all'idea di filosofia in quanto caratteristica di una personalità o di una comunità raccolta attorno allo stesso scopo, si scopre l'abissalità del dissidio. Se per Husserl l'universalità della coscienza è un problema che nasce a partire dalle forme della sua *pensabilità*, per Heidegger

l'identità dell'esserci si costituisce invece secondo una modalità pratica, nel senso illustrato secondo il quale l'esserci si riferisce al proprio essere assumendo su di sé il peso e la responsabilità di deciderne. E questo autoriferimento di tipo pratico-decisionale – ecco un'altra tesi importante di Heidegger – non è attuato soltanto a livello degli atti intellettivi superiori, ma passa anche e innanzitutto per gli atti tradizionalmente considerati inferiori come le passioni, gli stati d'animo, le *Stimmungen*⁶¹.

Ma è legittimo, a questo punto, chiedersi se riguardo al pensiero di Husserl è poi giusto parlare di una superiorità degli atti intellettivi. Non è piuttosto l'intera problematica *genetica* a sollecitare una considerazione della vita di coscienza tutt'altro che gerarchica? E non è proprio la struttura intenzionale della coscienza che ci permette di riconoscere la nostra vita impulsiva, il nostro tendere ancora incerto e naturale, la nostra paura o angoscia, il nostro indi-

scusso essere al mondo? È la consapevolezza, il riconoscimento di sé, come coscienza o come esserci, la sfera originaria in cui si compie una correlazione sensata e da quel momento in poi riconosciuta come *valida* tra l'atto dell'*intenzione* e la manifestazione dell'*intenzionato* in quanto tale.

Se Husserl ha messo in luce che vi è una correlazione tra certi tipi di atti e certe oggettualità, Heidegger si chiede che cosa produca la correlazione stessa. [...] Heidegger segue dunque una strada che Husserl aveva aperto, ma la radicalizza con più decisione del maestro, intendendo la problematica trascendentale nel senso delle condizioni di manifestatività e inclinandola in direzione della dimensione storica⁶².

Ma questa radicalizzazione ha per conseguenza il fatto che la relazione intenzionale non possa più essere riconosciuta come l'*originario*, l'essenziale che sta in qualsiasi modalità del nostro essere e al di fuori del quale non potremmo neanche cominciare a porre il problema. Ciò che la fenomenologia riprende dal pensiero aristotelico, l'idea di una conoscenza legittimata e confortata dalla visione dell'universale, come oggetto intelligibile di un'anima *noetica* mediato dalla facoltà *dianoetica*⁶³, viene a cadere nell'impostazione di Heidegger, che guarda piuttosto con sospetto alla *messa in forma* della relazione operata dal momento teoretico-conoscitivo già perché la ritiene in fondo una falsificazione. Abbiamo visto con quali effetti anche sul piano dell'*«intuizione categoriale»*.

D'altro canto,

40

la meditazione, per Husserl, non abbandona il fenomeno in vista di un inaccessibile, cui è affidata la "provenienza" del senso; essa pretende al contrario tenersi al fenomeno, per riscattarne dall'interno, appropriandola, la presenza enigmatica. Pretende farsi traducibilità interminabile dell'inquietante pre-datità di ogni fatto, producendone nella variazione fantastica la molteplicità morfologica dei possibili⁶⁴.

L'asse del dispiegamento fenomenologico, dunque, si arresterebbe se tentasse di determinare questa «trascendenza», questo carattere *trascendentale* del fenomeno, entro il circolo dell'esistente o ancora se chiudesse la connessione dei rimandi nella "mondità del mondo", come fa Heidegger⁶⁵. L'intenzionalità è invece il motivo che permette di trattare opportunamente il valore fenomenologico del «come se», la possibilità stessa di una «visione eidetica», che inerisce come *a priori strutturale* alla correlazione originaria tra l'oggetto dei sensi, la realtà esterna, e il processo della sua comprensione da parte della coscienza.

L'essenza non è individuale, anche se si può fondare su una visione individuale e può riferirsi sia a dati empirici sia a dati non empirici, fantastici o immaginari. Ciò consente di sostenere che la posizione di un'essenza non implica un esistente individuale, né dati di fatto, ma che, inversamente, per la conoscenza di dati di fatto è necessaria una visione eidetica⁶⁶.

Questa considerazione fa luce sul progetto husserliano di risalire *geneti-*

camente ad un ordine, che non è ordinamento ma *telos*, atto della volontà intenzionale, portato di un'esperienza aperta ed infinita; un ordine che non emerge alla coscienza in quanto esistente, che non si rivolge nemmeno alla sua esistenza concreta, la quale può pur sempre permanere nello stato di inautenticità, ma che si alimenta e si anima lungo gli stessi sentieri delle sue manifestazioni, lungo quel percorso che lo conduce alla comprensione e all'attuazione, alla possibilità di una valutazione scientifica, profonda, ed ancora alla possibilità di ritrovarne il senso originario in noi stessi, mediante una continua ed autentica *auto-interrogazione*. Sta qui a mio modo di vedere la risposta alla critica heideggeriana, la chiarificazione della rilevanza fondamentale dell'intenzionalità sul suolo delle leggi costitutive, dove non ha più alcun senso parlare di un predominio della soggettività teoretica sugli altri aspetti della relazione originaria.

Come scienza del fondamento, la fenomenologia fornisce senza dubbio alla filosofia il metodo e la terminologia rigorosa per districarsi nelle dicotomie della ricerca e dell'interrogazione. Ma anche quando diventa critica di se stessa, la fenomenologia non ricorre ad alcuna *svolta*, bensì prosegue in piena fedeltà con il proprio principio ad una faticosa, paziente, e perciò filosoficamente audace, "sospensione" senso che si rivolge personalmente ad ogni coscienza tesa verso una qualche comprensione del suo rapporto a se stessa, agli altri e al mondo.

¹ G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 16. Gli interessi che condussero Heidegger alla fenomenologia sollecitano in ogni caso una considerazione anche di tipo storico del confronto con Husserl. Tornerò sul tema nella seconda parte.

² M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* (ed. orig. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1979), a cura di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova 1991, p. 99.

³ Ivi, p. 100.

⁴ R. BOEHM, *Critica dei fondamenti*, "Aut-Aut", gennaio-aprile 1988, n. 223-24, pp. 69-87. Questo numero della rivista si intitola *Heidegger e Husserl* e raccoglie diversi interventi sul tema. A quasi vent'anni dalla sua pubblicazione costituisce ancora un utile strumento di ricerca.

⁵ Ivi, p. 73.

⁶ A proposito dell'influenza scettica sul pensiero di Husserl, che spesso rivela un'intensità superiore a quanto suggerito da una prima lettura, cfr. C. SAVI, *Husserl e lo scetticismo*, Guerini scientifica, Milano 1995. Per il discorso che intendo condurre cfr. in particolare il § 15 (pp. 217-261), che introduce l'idea di riduzione eidetica come si delinea nelle *Idee*.

⁷ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Nijhoff Publishers, The Hague 1950), vol. I, nuova ed. a cura di V. Costa, introd. di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002, pp. 59-154 e 155-316.

⁸ Ivi, p. 149.

⁹ Ivi, p. 123.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 125.

¹² M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 102.

¹³ F.-W. VON HERRMANN, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, il melangolo, Genova 1997, p. 40.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1975), trad. it. di A. Fabris, introd. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1990, p. 168.

¹⁵ Cfr. a tal riguardo ancora R. BOEHM, op. cit., pp. 71-72.

¹⁶ M. GARDINI, *Filosofia dell'enunciazione. Studio su Martin Heidegger*, Quodlibet, Macerata 2005, p. 45.

¹⁷ Ivi, p. 56.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 167.

¹⁹ Ivi, p. 173.

²⁰ M. GARDINI, *Heidegger verso le «cose stesse» di Husserl*, in AA.Vv., *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, "Discipline Filosofiche", a. IX, Nuova serie, n. 2, 1999; pp. 75-109.

²¹ M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 127.

²² E. HUSSERL, *Idee*, cit., p. 31.

²³ Ivi, p. 36.

²⁴ B.M. D'IPPOLITO, *Il passo di colomba del pensiero occidentale. La fenomenologia e il pensiero dell'enigma*, "Segni e comprensione", Gennaio-Aprile 1994, n. 21, pp. 20-32, qui p. 24.

²⁵ E. HUSSERL, *Idee*, cit., p. 209.

²⁶ Ivi, p. 210.

²⁷ Ivi, p. 213.

²⁸ E. FRANZINI, *Introduzione* a E. HUSSERL, *Idee*, cit., p. XXIV.

²⁹ E. HUSSERL, *Idee*, cit., p. 223.

³⁰ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 209.

³¹ Ivi, p. 210.

³² M. GARDINI, *Heidegger verso le «cose stesse» di Husserl*, cit., pp. 94-95.

³³ E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, vol. I, il Saggiatore, Milano 2005, p. 93.

³⁴ E. HUSSERL, *Idee*, cit., pp. 18-19.

³⁵ K. HELD, *Heidegger e il principio della fenomenologia* in AA.Vv., *Heidegger e Husserl*, cit., p. 95.

³⁶ E. HUSSERL, *Idee*, cit., p. 355.

³⁷ G. VATTIMO, op. cit., p. 5.

³⁸ Ivi, p. 14.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 2001, p. 16.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 63.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, p. 75.

⁴⁴ Ivi, pp. 76-77.

⁴⁵ Ivi, p. 83.

⁴⁶ Ivi, p. 84.

⁴⁷ Cfr. a proposito della possibilità di una teoria del significato, da tenere ben distinta qui dalla teoria della conoscenza, i sgg. paragrafi di *Essere e tempo*, che chiariscono i caratteri ontologici delle strutture interpretative: § 17 "Rimando e segno"; § 18 "Appagatività e significatività. La mondità del mondo"; § 19 "La determinazione del «mondo» come res extensa".

⁴⁸ Cfr. ivi, i §§ 15, 18 e 22.

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963, p. 71.

⁵⁰ In merito al termine *Vorhandenheit* come traduzione di alcune celebri espressioni aristoteliche, rimando al glossario curato da Franco Volpi in *Essere e tempo*, cit., p. 610.

⁵¹ A questo strato sembra appartenere l'abissalità dell'*Un-grund* (non-fondamento). Cfr. ancora il glossario, ivi, pp. 596-97.

⁵² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 69.

⁵³ E. HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, trad. it., e introd. di A. Vasa, a cura di M. Rossi, il Saggiatore, Milano 1981, p. 68.

⁵⁴ Ivi, p. 71.

⁵⁵ Le varie fasi di questa collaborazione sono riportate in *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana, vol. IX, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1962. Un circostanziato estratto di questi testi, preceduto da un'attenta considerazione storica e teoretica del rapporto tra i due filosofi, è in E. HUSSERL - M. HEIDEGGER, *Fenomenologia. Storia di un dissidio*, a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano 1986.

⁵⁶ Ivi, p. 94. Il titolo che Husserl diede al testo stesso per l'*Enciclopedia* era per l'appunto *Fenomenologia*.

⁵⁷ Questa differenza d'impostazioni è chiarita anche dalle *Randbemerkungen* che Husserl appose nella sua copia di *Essere e tempo*. Cfr. al riguardo il contributo di R. Cristin, dal titolo *La voce "Fenomenologia" e gli anni del dissidio*, pubblicato come *Introduzione* a E. HUSSERL - M. HEIDEGGER, *Fenomenologia. Storia di un dissidio*, cit., pp. 13-57, qui pp. 46-58.

⁵⁸ Ivi, p. 64. Il testo di Heidegger riformulava le questioni indicate da Husserl secondo la propria prospettiva, il titolo era *L'idea della fenomenologia e il ritorno alla coscienza*.

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Lettera a Husserl* (22 ottobre 1927), ivi, p. 76.

⁶⁰ R. CRISTIN, *Introduzione* a E. HUSSERL - M. HEIDEGGER, *Fenomenologia. Storia di un dissidio*, cit., p. 38.

⁶¹ F. VOLPI, *L'etica rimossa di Heidegger*, "Micromega", 1996, n. 2, pp. 139-163, qui p. 153.

⁶² V. COSTA, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 110-111.

⁶³ Cfr. ARISTOTELE, *Dell'Anima*, 431A e 431B, in Id., *Opere*, vol. IV, Laterza, Roma-Bari 1998.

⁶⁴ B.M. D'IPPOLITO, op. cit., p. 30.

⁶⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 204-231.

⁶⁶ A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Edizioni ETS, Pisa 2003, p. 19. A questo testo si rinvia anche in merito alla questione della «svolta trascendentale operata da Husserl, che ha determinato le discussioni e le scissioni tra lui e i suoi discepoli» (ivi, pp. 30-40).